56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 6 9 FEVRIER 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

SOMMAIRE

I. DICTIONNAIRE ET MANUEL. — 1. *Dict. de spiritualité.* — 2. P. Garrigou-Lagrange.

II. SPIRITUALITÉ CARMÉLITAINE. — 3. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : S. Jean de la Croix et les origines historiques de la « contemplation acquise ». — 4. La revue *Chroniques du Carmel.* —5. Dom Chevalier : les divers textes du *Cantique spirituel.* — 6. Les *Etudes Carmélitaines :* problèmes médico-théologiques discutés aux « Journées de psychologie religieuse » de septembre 1938.

III. SPIRITUALITÉ IGNACIENNE. — 7. P. de Tonquédec : maladies nerveuses et possession. — 8. P. Beylard : S. André Bobola ; questions théologiques à propos de sa canonisation. — 9. P. Plus : systèmes théologiques et écoles de spiritualité. — 10. P. de Guibert : pourquoi y a-t-il dans l'Eglise diverses écoles de spiritualité ? — 11. Id. : la vie mystique de S. Ignace de Loyola. — 11 *bis.* P. Charmot : la spiritualité des hommes d'action.

IV. TRAVAUX SUR LES CONTROVERSES SPIRITUELLES DU XVIIe SIÈCLE. — 12. Heurtevent : l'œuvre et la doctrine spirituelles de Bernières. — 13. Joppin : J.-P. Camus, Fénelon, la controverse sur le pur amour.

V. DIVERS. — 14. Mgr Lavallée : biographie de Mère Raphaël de Jésus. — 15. X. : méthode ascétique de S. Benoît. — 16. Picochet : biographie d'une convertie mystique. — 17. P. Klein : les interprétations possibles de « l'itinéraire mystique » de Marie de l'Incarnation ursuline. — 18. P. Bessières : biographie de la B. Anne-Marie Taïgi.

VI. QUESTION DISPUTÉE. — La Sainte Trinité, la grâce sanctifiante et la vie mystique : controverses et travaux récents.

I. — Dictionnaire et Manuel

1. — Le 8e fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité* (in-4° à deux colonnes de 255 col. ; Paris, Beauchesne, 1938) va de *Cassien* à *Chappuis.* L'auteur des *Conférences* est l'objet d'une monographie fouillée et judicieuse écrite par le P. Olphe-Galliard, qui étudie un peu plus loin le P. *de Caussade* (car tel serait son nom, quoi qu'en ait dit Bremond qui supprimait la particule), et donne des renseignements intéressants sur les *Catéchismes spirituels.* Sainte *Catherine de Gênes* et sainte *Catherine de Sienne* nous sont présentées l'une et l'autre avec les données authentiques que les travaux critiques commencent à dégager sur leur personnalité historique, leurs écrits, leur sainteté, leur influence. Signalons encore les articles sur les *Ceintures et chaînes de pénitence*, sur le *Cénobitisme*, la *Cellule*, le *chapitre des Coulpes*, le *Célibat ecclésiastique*, la *Chair* au sens paulinien et ascétique de ce mot, la *Chameunie* (sommeil pris à terre), les *Célestins*, les *Chanoines Réguliers.* Les articles ci-dessus retiennent l'attention par leur étendue en même temps que par leur valeur. Mais ce fascicule contient environ 70 articles ; la majorité est donc constituée par des morceaux très courts, renseignant sur une foule d'auteurs, de faits, de points de doctrine, ce qui est le propre d'un dictionnaire.

L'attention apportée par la direction à imposer la sobriété aux collaborateurs mérite les plus vives louanges. Puissions-nous en dire autant bientôt pour la rapidité de la publication !

2. — L'enseignement de la théologie spirituelle dans les Universités Catholiques commence à porter de beaux fruits. Après le volume de *Questions choisies* que le distingué professeur de l'Université Grégorienne de Rome nous donnait récemment (cf. *Ami* 1938, p. 161), voici que le P. Garrigou-Lagrange, qui enseigne depuis vingt ans ces matières à l'*Angelico*, publie la première partie de l'ouvrage attendu depuis plusieurs années [1].

Ce traité, qui s'inspire d'un cours fait à des étudiants, vise un public beaucoup plus étendu. Il embrasse toutes les questions essentielles et les étudie dans un ordre méthodique ; en cela il ressemble à un manuel. Mais il est écrit en français ; il cherche en tout la simplicité et la clarté, recourant au besoin à des comparaisons et admettant quelques développements qui rappellent autant l'orateur que le professeur. Toutefois cette limpidité n'exclut pas la profondeur. L'auteur a le don de clarifier les questions les plus enchevêtrées parce que, comme son maître S. Thomas, il sait les ramener à leurs principes essentiels ; et de cette simplification même résulte une lumière plus intense, plus pénétrante, dans laquelle se modèlent en plein relief les lignes maîtresses, tandis que s'estompent les difficultés de détail.

En théologie spirituelle, une bonne méthode doit partir des données certaines que fournit l'étude du dogme et de la morale révélés, et s'en servir pour interpréter correctement les faits de l'expérience mystique. Ce n'est pas sur ce matériel de faits, apportés en très grand nombre par la vie de l'Eglise, qu'insiste le P. G. ; c'est sur l'explication théologique. Et pour celle-ci il demande des lumières à trois grands Docteurs : S. Thomas d'Aquin, S. Jean de la Croix et S. François de Sales. De cette méthode délibérément choisie résulte un ouvrage didactique, qui évite la broussaille des références et des bibliographies, qui s'engage sans crainte dans les directions marquées *a priori* par la boussole, c'est-à-dire par les principes de la

[1] *Traité de théologie ascétique et mystique. Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel*, par le R. P. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. — Tome I, in-8 de XXXIV-642 p. — Paris, Editions du Cerf. 1938.

théologie thomiste, et qui indique avec netteté aux âmes de bonne volonté, même à celles qui n'ont pas de culture théologique spéciale, les voies sûres et bien jalonnées qui conduisent à la sainteté.

Et par là cet ouvrage, où le P. G. reprend toutes les positions occupées par lui dans ses ouvrages antérieurs, se place en dehors et au dessus des polémiques proprement dites. Quand l'auteur rencontre des opinions différentes de la sienne, il n'entre pas en discussion avec elles, il les écarte sans heurt en faisant appel à quelque principe supérieur de la synthèse théologique spécifiquement thomiste. Et il continue, sans s'attarder et sans dévier, l'exposé de sa propre pensée, renvoyant le lecteur aux ouvrages ou aux articles plus techniques où il a précédemment allégué ses réfutations et ses démonstrations.

Au lieu d'insister ici sur les deux inconvénients que peut présenter cette méthode (nombre réduit de faits mystiques, constituant une base un peu étroite pour y appuyer la synthèse ; vues *a priori*, restant sujettes à discussion, insérées auprès de matériaux bien résistants dans la construction systématique), il convient de nous réjouir de posséder enfin un exposé parfaitement au point et très clair des positions tenues par l'une des principales écoles spirituelles, l'école dominicaine. Bien que les querelles d'il y a vingt ans aient perdu beaucoup de leur acuité, elles tiennent à des causes trop profondes, d'ordre doctrinal surtout, pour qu'on puisse essayer de fondre actuellement toutes les opinions dans une synthèse homogène. A défaut de celle-ci, du moins avons-nous maintenant des exposés récents et autorisés des doctrines soutenues dans les principales écoles, grâce aux PP. Crisogono et Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine pour les Carmes déchaussés, au P. de Guibert pour les fils de S. Ignace, aux PP. Joret et Garrigou-Lagrange pour l'école thomiste.

L'ouvrage complet du P. G.-L. comprendra deux volumes. Celui qui vient de paraître pose des principes généraux qui valent pour toute la vie spirituelle, et conduit le lecteur jusqu'au seuil de la « voie illuminative » et de la vie mystique proprement dite. Bien que l'auteur ne laisse jamais planer l'équivoque sur sa propre pensée, nous croyons qu'il vaut mieux attendre l'achèvement de l'ouvrage pour en donner une analyse d'ensemble, quand les principes ici posés auront été poussés jusqu'à leurs dernières conséquences. Mais dès maintenant nous tenons à attirer avec insistance l'attention de nos confrères sur le vrai caractère du livre. Il constitue par sa substance un traité complet de spiritualité, et à ce titre il équivaut à un livre technique pour l'étude de ces matières. Mais par sa langue et son mode d'exposition, il réalise un excellent volume de lecture spirituelle, qu'on peut mettre entre les mains des religieux et religieuses et même des laïques instruits. C'est à la fois une œuvre de science et d'apostolat. Aucun de nos confrères ne devra l'ignorer, s'il veut acquérir et propager la « science des saints. »

II. — Spiritualité carmélitaine

3. — A plusieurs reprises nous avons, dans cette Chronique, signalé les travaux du P. Gabriel de Ste-Marie-Madeleine et insisté sur leur importance historique et théologique. Sous forme de conférences, il nous donne aujourd'hui sa pensée sur le point central des controverses qui agitaient il y a une vingtaine d'années le monde théologique l'existence et la nature de la contemplation acquise [2].

Il ne fait pas difficulté de reconnaître que le nom et la théorie de la contemplation acquise ont pris naissance parmi les théologiens carmes, et que ce nom ne se trouve ni dans sainte Thérèse, ni dans S. Jean de la Croix. Mais il regarde comme certain, après une longue étude de la question, que les théologiens carmes n'ont fait sur ce point qu'expliciter les enseignements de S. Jean de la Croix tout en y demeurant strictement fidèles.

Voici comment il s'en explique.

Le point de vue des auteurs du Carmel, quand ils traitent de théologie mystique, n'est pas absolument identique au point de vue des théologiens thomistes, bien que dans les deux écoles on professe un égal respect et une égale docilité à l'égard de S. Thomas.

Le théologien thomiste est surtout spéculatif. Possédant une synthèse magnifique et (du moins en ce qui regarde les principes) exhaustive du savoir théologique, il y trouve tout préparés les cadres dans lesquels doivent venir se placer et s'expliquer les expériences des mystiques. Montrer cette harmonie préétablie et rendre raison des faits mystiques par l'étude de leurs causes, tel a été le souci principal de l'école thomiste, surtout contemporaine.

Au théologien carme ces spéculations thomistes sont loin de déplaire ; toutefois, dans le présent comme dans le passé, à l'exemple de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix, il se préoccupe avant tout de la direction *pratique* des âmes contemplatives. Il pourra donc arriver qu'une phase de la vie spirituelle n'ait pas d'importance particulière aux yeux du théologien thomiste, parce qu'elle n'est qu'un moment dans un ensemble qui s'explique par les mêmes causes générales, et que cette même phase au contraire retienne longuement l'attention du théologien carme, si elle constitue pour les âmes une crise de croissance, comportant des dangers spéciaux et exigeant une hygiène spirituelle minutieusement surveillée.

Tel est précisément le cas de la période de la vie spirituelle qui marque la transition entre la vie simplement pieuse et la vie où s'épanouit la contemplation infuse bien caractérisée. Ce passage de la méditation à la contemplation constitue une crise de croissance, une phase douloureuse où l'âme a besoin de règles de conduite spéciales et de soins attentifs. Rien d'étonnant dès lors que les théologiens carmes aient longuement disserté sur cet état au point de vue pratique qui est le leur, tandis que les théologiens thomistes, constatant avec raison que les premiers tâtonnements de l'âme qui entre dans la vie contemplative relèvent des mêmes principes par lesquels s'explique le jeu de l'oraison infuse pleinement épanouie, aient renvoyé le lecteur intéressé par ces débuts aux explications qu'ils devaient donner à propos d'un état mieux différencié auquel se réfèrent ces premiers indices : ainsi la vraie

[2] P. Gabr. di S. M. Maddalena. — *La Contemplazione acquisita.* — In-8 de 180 p., 8 lires. — Florence, Libreria editrice fiorentina. 1938.

nature du germe ne se comprend bien et totalement qu'en regardant l'arbre parvenu à sa taille normale.

Les théologiens carmes se sont donc engagés dans une voie qui leur est propre. Ils l'ont fait en serrant d'aussi près que possible les enseignements laissés par leurs deux grands réformateurs.

Sainte Thérèse ne pouvait ici devenir le maître principal. Elle parle en effet en se référant à peu près exclusivement à ses expériences personnelles. Or ses débuts dans la vie mystique, c'est-à-dire précisément la période qui nous intéresse ici, ont été retardés, interrompus, faussés par les longues infidélités qu'elle devait déplorer si amèrement plus tard. S'il y a des paillettes d'or à recueillir dans la partie de ses écrits qui nous renseignent sur l'entrée dans la vie contemplative, leur valeur ne saurait être comparée à celle du filon qu'exploite S. Jean de la Croix.

Car celui-ci s'est attaché surtout à cette période initiale. C'est d'elle qu'il traite dans la *Montée du Carmel* et dans la *Nuit obscure* et il y revient encore soit dans le *Cantique spirituel*, soit surtout dans la *Vive Flamme*. Son but étant de guider les âmes et leurs directeurs, il s'est arrêté longuement, non pas aux heures de facilité où l'âme est comme portée en avant sans efforts par la ferveur sensible, mais à ces lourdes journées de crise où elle doit renoncer aux joies qu'elle prenait comme un enfant dans les libres ébats de ses exercices spirituels, où elle est mise en demeure de se soumettre à une discipline rigoureuse, condition absolue d'une éducation que Dieu lui donne pour la faire passer à l'âge viril et aux joies bien autrement pleines de la vie contemplative.

Le moyen dont Dieu se sert pour cette formation, c'est déjà la grâce de la contemplation infuse. Mais l'effet que produit cette grâce sur l'âme encore faible et imparfaite est ressenti surtout comme une douleur : ainsi la lumière vive, si bienfaisante et si joyeuse, fait souffrir les yeux malades. L'âme est tentée de se soustraire à ce traitement du divin médecin et de retourner à ses jouissances enfantines. Tous les conseils que multiplie S. Jean de la Croix tendent à la détourner de cette fuite en arrière, de cette recherche des satisfactions sensibles dont le temps est révolu, de cet appétit d'exercices où ses facultés se repaissaient et s'enivraient de leur propre activité naturelle. Les conseils sont ici nécessaires, car l'âme n'a pas encore acquis la passivité docile sous l'action divine, qui sera son apanage quand elle sera parvenue à des états mystiques supérieurs. Actuellement *elle n'a pas conscience* de l'origine divine de la crise dont elle souffre ; elle ne sait pas que son tourment lui vient de Dieu agissant sur elle par une « lumière infuse » qui est déjà une « contemplation infuse » dont l'effet actuel n'est pas encore la clarté, mais la douleur. Et c'est pourquoi S. Jean de la Croix lui donne les trois fameux signes qui lui permettent de *conclure* à une action divine en elle, malgré la tendance qu'elle a à ne pas attribuer à Dieu une action dont les effets sur elle sont si différents de ceux dont la grâce sensible la faisait jouir autrefois.

Dans cet exposé de la doctrine de S. Jean de la Croix, les expressions employées sont aussi de notre saint : c'est lui qui parle de « lumière infuse », de « contemplation infuse », et (sauf un passage où il emploie le *verbe* « acquérir » en parlant d'un *habitus* contemplatif d'ordre surtout intellectuel), il n'a écrit nulle part le mot de « contemplation acquise ». Pourquoi donc ses disciples en sont-ils venus à donner le nom de « contemplation acquise » à ce que S. Jean de la Croix appelait (comme les thomistes actuels) « contemplation infuse » ?

Voici comment le P. Gabriel expose et essaie de justifier ce changement de terminologie.

Les œuvres de sainte Thérèse furent publiées longtemps avant celles de S. Jean de la Croix : leur influence fut rapide et immense en Espagne et dans la chrétienté, mais surtout dans le Carmel Réformé. Or dans le vocabulaire de sainte Thérèse le mot de « contemplation infuse » avait pris un sens bien déterminé : il désignait l'état contemplatif dans lequel le mystique *avait conscience de sa passivité* sous la grâce divine, et *expérimentait* de la sorte *l'action de Dieu* sur son âme. Ce sens était fixé dans la pratique et les enseignements de l'Ordre, quand s'y répandirent les écrits et la doctrine de S. Jean de la Croix. Or il est de toute évidence que dans les états initiaux de crise si longuement analysés par celui-ci, le mystique *n'a pas toujours conscience* d'être sous l'action de Dieu. Et puisque les religieux carmes restaient fidèles à la terminologie fixée par sainte Thérèse, ils ne pouvaient désigner ces états sous le nom de « contemplation infuse », qui était, pour eux comme pour sainte Thérèse, une « contemplation divine consciemment passive ». Et pourtant ces états étaient de la contemplation, d'après S. Jean de la Croix. Voulant respecter à la fois le vocabulaire de sainte Thérèse et la doctrine du saint, ils s'arrêtèrent aux noms de contemplation *ordinaire*, *commune*, *active*, *acquise*. Et ils le pouvaient d'autant plus légitimement (pensaient-ils, et pense avec eux le P. Gabriel), que S. Jean de la Croix enseignait qu'une collaboration *positive*, sous forme d'attention amoureuse à Dieu présent et agissant, était requise des âmes contemplatives pendant la période inaugurale de la vie mystique [3].

Le P. Gabriel soutient résolument que les analyses de S. Jean de la Croix mises en corps de doctrine par les théologiens carmes constituent un véritable progrès en théologie mystique, et non pas une déviation. Mais il sent non moins vivement tout ce que recèle d'insolite, tout ce que peut provoquer d'équivoque le nom de « contemplation acquise », ignoré du saint, et adopté par ses disciples pour concilier par un compromis deux terminologies également respectables, mais qui s'emboîtaient mal. Assez volontiers il ferait le sacrifice du *mot*, pourvu que la *doctrine* fût sauve ; il consentirait sans peine à ce qu'on reprît les expressions anciennes de « contemplation ordinaire, contemplation commune » et surtout de « contemplation active ». Mais il n'accepte pas de voir reléguer cette « contemplation active » parmi les « oraisons affectives » ; car la pédagogie carmélitaine place celles-ci aux tout premiers débuts de la vie d'oraison.

Nous avons cherché à dégager les lignes essentielles de la pensée du P. Gabriel, laissant au lec-

[3] On trouve des vues analogues dans les articles très substantiels que le R. P. Labourdette, O. P., a publiés dans la *Revue Thomiste* (notamment janvier 1937, p. 44-45) sous ce titre : *La foi théologale d'après S. Jean de la Croix.*

teur le soin et le plaisir (car l'ouvrage est d'un auteur qui sait se servir de sa plume) d'aller trouver dans le livre lui-même une foule d'autres aperçus historiques tout neufs ou de conseils pratiques bien frappés.

Nous voudrions seulement essayer de déterminer maintenant la portée exacte de ce travail relativement aux polémiques récentes, à l'apaisement desquels l'auteur s'est proposé de contribuer.

L'opposition reste formelle entre les thèses de Mgr Saudreau et celles du P. Gabriel. On sait que l'activité littéraire du premier vise à la suppression totale de l'expression « contemplation acquise » et à l'établissement d'une continuité réelle entre l'oraison affective et le début de la contemplation infuse. Mais le prélat et le religieux sont d'accord en ceci qu'étant tous deux disciples résolus de S. Jean de la Croix, ils trouvent dans ses écrits des conseils pratiques identiques qu'ils donnent à des âmes parvenues à une même étape de la vie spirituelle, étape qu'ils désignent sous des noms différents et qu'ils interprètent selon des vues théoriques différentes.

Entre les thèses de l'école thomiste récente et celles du P. Gabriel, il semble bien qu'il n'y ait plus guère que des différences de points de vue et des divergences de dénomination. Sans mettre de fétichisme dans le nom qu'il lui donne, le P. G. tient à distinguer de la contemplation infuse une autre contemplation inférieure ; mais il admet qu'au point de vue ontologique, celle-ci est réductible à celle-là. Les thomistes modernes, de leur côté, admettent, avant la contemplation infuse pleinement consciente d'elle-même, une période initiale pendant laquelle les dons du Saint-Esprit agissent d'une manière voilée ; ils n'aiment pas que l'on désigne ces débuts de vie mystique par le nom de « contemplation acquise », mais s'y résigneraient (bien qu'à regret) pour éviter de glisser dans une pure dispute de mots. L'accord fondamental peut donc être considéré comme acquis.

Il semblerait de prime abord que l'accord devrait être presque absolu entre le P. G. et les ignatiens disciples du P. Poulain, puisque celui-ci, au moment où la controverse battait son plein, est apparu comme le protagoniste le plus en vue de la contemplation acquise. Dans une intention irénique, le P. G. cite avec complaisance quelques aperçus admis par des représentants modernes et fort autorisés de l'école ignatienne. Mais nous croyons que cet accord n'est qu'apparent et reste fragile. C'est qu'intervient ici un élément nouveau et fort important de dissensions. Avec tous les théologiens carmes, le P. G. voit dans la contemplation infuse un prolongement normal de la vie spirituelle auquel, par vocation, peuvent et doivent aspirer tous les membres de son Ordre, même si en fait certains n'y atteignent pas. Et en cela il se trouve de nouveau d'accord soit avec Mgr Saudreau (qui se montre plus large encore), soit avec l'école thomiste. Mais il n'est plus d'accord avec l'aile des disciples de S. Ignace qui s'en tient strictement aux doctrines reçues dans la Compagnie, telles qu'elles ont été codifiées par le P. de Maumigny et vulgarisées par le P. Poulain. Car ce sont ces auteurs qui ont parlé de deux voies parallèles conduisant à la haute sainteté, qui ont restreint à la seule contemplation acquise le développement normal de la vie spirituelle, qui ont fait de la contemplation infuse une grâce d'exception, non seulement en fait, mais aussi en droit. Il arrive de la sorte qu'à l'inverse du thomisme récent, cette école ignatienne se trouve bien d'accord avec l'école carmélitaine et avec le P. G. pour défendre farouchement le nom et le concept de « contemplation acquise », mais qu'elle s'éloigne de ceux-ci et même s'oppose à eux par les explications systématiques qu'elle présente de ce concept, et même par la plupart des conseils pratiques qu'elle donne aux âmes parvenues à ce moment de la vie spirituelle.

Nous croyons donc que le P. Gabriel s'avance un peu trop quand il conclut 1° que S. Jean de la Croix mériterait le titre de « *Maître* de la contemplation active » : *précurseur* ou initiateur serait plus juste ; 2° que la doctrine de la contemplation acquise devrait être considérée comme « appartenant au patrimoine commun de l'enseignement spirituel » dans l'Eglise catholique ; même si l'on faisait l'unité sur les formules, les divergences d'école dans les interprétations sont trop profondes et tiennent à des causes trop durables pour que l'on puisse espérer une véritable unité de doctrine.

Il reste du moins que l'auteur nous a donné, sur un sujet difficile et fort embroussaillé par la controverse, une étude approfondie, tant au point de vue historique qu'au point de vue doctrinal ; une étude où l'on trouvera les vues traditionnelles des grands théologiens du Carmel exposées par un fidèle disciple, qui n'ignore rien des controverses récentes et qui, loin d'envenimer le débat, réussit à l'élever et souhaite de l'apaiser. Ce sont là des qualités de premier ordre, qui justifient cette recension un peu longue d'un volume assez mince, et qui nous feront pardonner les réflexions critiques dont nous l'avons accompagnée.

4. — On trouvera une sorte de commentaire exclusivement pratique des vues du P. Gabriel dans le dernier n° de la nouvelle revue déjà signalée par nous : *Spiritualité carmélitaine* [4]. La doctrine est bien la même. En traitant de l' « oraison ordinaire », le P . Eugène de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus insiste beaucoup sur le passage de l'oraison affective à la contemplation active. Dans une description de ce qu'est en fait la vie d'oraison au Carmel, une Carmélite note l'importance de l'emploi d'une méthode pour les commençants et souligne la convenance de celle qu'utilise le Carmel pour la préparation à la contemplation acquise et à la vie contemplative. Un exemple intéressant, mais assez peu imitable hors du couvent, d'une vie dominée par l'esprit d'oraison nous est donné en la personne d'un Frère carme du XVIIe siècle. Tels sont les articles principaux du n° 2 de cette publication destinée surtout, semble-t-il, aux tertiaires du Carmel [5].

[4] Brochure de 88 p. in-8. Editions des *Chroniques du Carmel*, 46, avenue de la Toison-d'Or, Bruxelles, 1938. — C'est le second n° paru. Il y a trois fascicules par an et chacun d'eux est consacré à un seul point de doctrine auquel se rapportent les différents articles. — Abonnement : Belgique, 12 f. ; Etranger, 15 f. belges.

[5] La typographie même ne mériterait que des louanges si le prote, qui a fort bien soigné la mise en pages, avait été aussi attentif à supprimer les fautes d'impression, dont quelques-unes intéressent la doctrine.

5. — Poursuivant ses travaux pour l'établissement d'un texte vraiment critique des Œuvres de S. Jean de la Croix, dom Chevallier a repris [6], en utilisant des documents nouveaux et en donnant à son argumentation une précision et une clarté de plus en plus grande, la thèse présentée par lui dans son édition du *Cantique spirituel* [7]. Non sans une pointe de malice dirigée contre les éditeurs récents (les PP. Gerardo et Silverio) qui se targuent volontiers de l'avantage qu'ils auraient de maintenir un texte reçu dans l'Ordre et qui ont traité de révolutionnaires et d'hypercritiques les premières thèses de D. Ch., celui-ci conclut que le texte qui a pour soi les garanties formelles d'authenticité (le texte A) se trouve être celui qui a été « le plus répandu en Espagne et à l'étranger, le seul approuvé en haut lieu » par un décret de 1655.

L'histoire du texte du *Cantique* serait celle-ci, d'après ce dernier travail. 1° S. Jean de la Croix a composé en 1584 un commentaire du Cantique pour la V. Mère Anne de Jésus seule (texte α et A). 2° Dans les années qui ont suivi, le saint a lui-même soigneusement mis au net cette première rédaction pour la laisser « courir » vers d'autres destinataires (A'). 3° Là-dessus des copistes auraient ajouté quelques fragments, sans (R) ou avec (R') retouches. 4° C'est plus tard que le *Cantique* aurait été complètement bouleversé dans l'ordre des strophes et profondément modifié au point de vue doctrinal (B).

Sur ces deux derniers points notamment, D. Ch. n'a pas encore donné toutes ses preuves. Mais de plus en plus sa thèse se solidifie, se précise et fait diminuer de jour en jour la possibilité de maintenir scientifiquement à S. Jean de la Croix la composition de la recension B du *Cantique spirituel*.

6. — Passionnant par lui-même, plus passionnant encore par la manière dont il fut traité et par la qualité éminente des savants qui l'étudièrent, est le sujet abordé par les « Journées de psychologie religieuse » d'Avon (21-22 septembre 1938), organisées par le P. Bruno de Jésus-Marie, C. D., et dont le compte-rendu *in extenso* remplit tout le n° d'octobre des *Etudes Carmélitaines* [8].

Il s'agissait en effet de la *Nuit de l'esprit*, cette épreuve mystique supérieure dont la description est certainement le point central de la doctrine de S. Jean de la Croix. Ces *Journées*, on le sait, ne sont pas ouvertes au public ; n'y prennent part, sur invitation, que des savants vraiment qualifiés : médecins, psychiatres, philosophes, historiens, théologiens, dont quelques-uns, parmi les premiers, peuvent ne pas partager notre foi. Tous mettent en commun leurs compétences et leur loyauté professionnelle, et le résultat, parce qu'il est conforme aux exigences de la recherche scientifique, se trouve par le fait même en harmonie avec les données de la foi. Sur ce dernier point, la qualité des théologiens participants (on trouvera ci-dessous quelques noms) et surtout une nouvelle bénédiction de S. S. Pie XI, obtenue et transmise par le P. Gemelli, donne toutes garanties aux plus exigeants.

La matinée du premier jour fut un *exposé des faits* dont allait s'occuper le Congrès. Le P. Louis de la Trinité, C. D., présenta la description de la nuit de l'esprit de S. Jean de la Croix. Une série de spécialistes recherchèrent les traces de descriptions analogues dans les auteurs plus anciens : M. Puech chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique grecque ; M. Massignon chez les musulmans ; M. Wunderle chez les Hésychastes byzantins ; le P. Théry chez les disciples médiévaux du Pseudo-Denys ; le P. Reypens chez Ruusbroec ; le P. Lavaud chez Tauler ; et le P. Debongnie chez sainte Catherine de Gênes. Cette première séance fut présidée par le P. de Guibert.

Le soir, dans une séance présidée par M. Dalbiez, une première approximation pour l'interprétation correcte de la nuit de l'esprit fut faite par des philosophes : M. de Corte rappela la tentative de Plotin ; M. Lacombe celle des philosophes hindous ; M. Maritain proposa une suite de vues pouvant concourir à l'élaboration d'une théorie complète.

Celle-ci pourtant ne peut venir que des théologiens. Mais le jugement de ces derniers est conditionné par les appréciations portées par les médecins sur l'état mental et nerveux des sujets en qui se déroule la série des phénomènes désignés par le nom de *nuit mystique de l'esprit*. L'étude se concrétisa autour de deux personnages : le P. Surin (de Greef, P. Olphe-Galiard, P. de Guibert, Achille-Delmas) et M.-Th. Noblet (Lhermitte, Dalbiez, A.-Delmas. Sur M.-Th. Noblet, cf. *Ami* 1936, p. 71-72). Et de l'ensemble de ces travaux finit par se dégager la question suivante, dont l'importance pratique n'échappera pas à nos lecteurs : « Dans quelle mesure la sainteté et la haute vie mystique sont-elles compatibles avec des troubles pathologiques ? » Et la réponse est celle-ci : « Théologiens et médecins consultés croient possible la concomitance de la vie mystique normale et de certains états psychopathologiques extra-démentiels ; toutefois il semble que des anomalies définitives et incrustantes ne soient pas compatibles avec une élévation mystique régulière. » A cette proposition où le P. Bruno croit pouvoir résumer le résultat d'ensemble, se rallient, avec quelques nuances particulières à chacun, des théologiens tels que le P. de Guibert, le P. Garrigou-Lagrange, le P. de Tonquédec, dom A. Mager.

Avec cette conclusion le congrès avait atteint son point culminant. Les théologiens qui parlèrent le 3e jour et qui proposèrent la synthèse, sur le plan surnaturel, des éléments dégagés par les études antérieures sur la nuit de l'esprit, trouvèrent des esprits préparés à les entendre et ne soulevèrent pas d'objections. En fin de congrès fut évoqué, à propos de S. Paul de la Croix, le problème de l'existence, chez quelques mystiques, de purifications passives intenses, *postérieures* au mariage spirituel Nous en disons un mot dans cette Chronique (cf. n° 17). Le congrès finissant ne put donner à l'étude de cette question encore neuve toute l'attention qu'elle mérite. Le rapport, assez bref, du P. Garrigou-Lagrange et les allusions faites la veille par le P. de Guibert restent des pierres d'attente solidement plantées ; espérons que les travaux seront repris en vue d'une construction définitive où les éléments actuellement divergents trouveront leur place utile [9].

[6] *Etudes Carmélitaines*, avril 1938, p. 215-236.

[7] Desclée de Brouwer, 1930. Cf. le compte-rendu de l'*Ami*. 1932, p. 292 et s.

[8] **296 p. gr. in-8. — Paris, Desclée de Brouwer ; 30 f.**

[9] Sur la spiritualité carmélitaine, cf. aussi ci-dessous n° 14.

III. — Spiritualité ignatienne

7. — Depuis vingt ans le P. de Tonquédec est chargé officiellement des fonctions d'exorciste pour le diocèse de Paris. Il a trouvé là l'occasion d'acquérir une expérience étendue, basée sur une multitude de cas où la possession diabolique pouvait être soupçonnée. Voyant d'autre part que beaucoup de symptômes donnés par les malheureux soumis à son examen et éventuellement à son ministère étaient connus et classés par la médecine moderne des maladies nerveuses et des maladies mentales, il s'est astreint à l'étude de celles-ci, se mettant en rapports avec des médecins réputés de la capitale, assistant à leurs cours, les suivant dans leurs cliniques, les consultant dans les cas douteux. De toute la science qu'il a pu acquérir ainsi par l'expérience et par l'étude, le R. P. a jugé utile de livrer une part à ses confrères dans le sacerdoce.

Le livre qu'il vient d'écrire à leur intention [10] a pour but de les renseigner sur les maladies nerveuses ou mentales dont certaines manifestations pourraient donner à penser qu'on se trouve en présence d'une action du démon. Aucun cas de possession proprement dite n'est présenté ici. Le titre du volume ne correspond donc pas exactement à son contenu, puisque les « manifestations diaboliques » authentiques n'y sont nullement étudiées, mais seulement les états morbides qui offrent quelque analogie, apparente, mais trompeuse, avec elles. Les prêtres chercheront ici un simple résumé des données médicales qu'il leur est indispensable de posséder pour les aider à discerner la maladie de la possession.

On trouve dans ce livre un chapitre sur la psychasthénie, un autre sur l'épilepsie et les états apparentés, un troisième sur l'hystérie, puis cinq chapitres sur les psychoses et notamment l'hallucination. Trois appendices traitent des névroses, de l'obsession par contraste, et du rôle du prêtre comme tel auprès des malades mentaux. Sur chacune de ces maladies, l'auteur n'entend pas donner un traité complet ; il se contente de les définir aussi exactement que le permet l'état de la science moderne et d'en décrire les manifestations essentielles, en appuyant sur les traits par lesquels elles ressemblent à des manifestations diaboliques.

Son livre est donc négatif, en ce sens qu'il étudie les cas où la possession semble exister et n'existe pas. Le P. de T. a senti que quelques lecteurs seraient tentés de croire qu'il n'y a pas d'action du démon sur les âmes et que les possédés ne sont que des malades. Il met en garde brièvement contre cette impression, en rappelant que l'existence de la possession diabolique est de foi parce que l'Ecriture (notamment l'Evangile et les *Actes des Apôtres)* en rapportent des exemples, et en se référant, mais sans aucun détail, à sa propre expérience.

Il est beaucoup plus soucieux de prémunir ses confrères contre une attribution au démon de ce qui relève d'une faiblesse pathologique, et contre l'emploi inconsidéré de l'exorcisme. Et il cite le trait suivant, que nous croyons utile de mettre sous les yeux de nos lecteurs :

« Un prêtre adonné à ce dangereux ministère [de l'exorcisme] nous disait : « On ne risque jamais rien à exorciser, même si on a affaire à des malades. L'exorcisme, s'il ne fait pas de bien, ne fera toujours pas de mal. » Pardon ! L'exorcisme est une cérémonie impressionnante qui peut agir fort efficacement sur l'inconscient des malades : les adjurations au démon, les aspersions d'eau bénite, l'étole passée au cou du patient, les signes de croix répétés, etc., sont très capables de susciter, dans un psychisme déjà débile, la mythomanie diabolique en paroles et en actions. Si on appelle le diable, on le verra : non pas lui, mais son portrait composé d'après les idées que le malade se fait de lui » (p. 82-83).

Le P. de T. est trop bon théologien pour perdre de vue qu'il peut y avoir — et même qu'il y a d'ordinaire — simultanément désordre organique ou psychique et possession. A plusieurs reprises, il y fait de brèves allusions. Nous aurions aimé qu'il y insistât davantage, comme il l'a fait (p. 198-200) sur la concomitance fréquente d'états mystiques et d'états maladifs dans un même sujet. Quand le médecin a relevé des signes cliniques, il reste à savoir si ces signes sont *seuls* présents ; le prêtre a le droit et le devoir de faire lui aussi une enquête *positive* pour chercher prudemment à découvrir s'il n'y a rien d'autre, en utilisant pour cela les prescriptions du Rituel. Sur cette recherche *positive*, nous aurions désiré que le R. P. nous fît part des résultats de son expérience et nous donnât ses conseils.

Dans le même ordre d'idées il faudra que nos confrères, en lisant ce livre, ne se laissent pas aller à minimiser indûment l'action du démon. De ce qu'il n'y a pas possession proprement dite, et par conséquent de ce qu'il n'y a pas lieu à exorcisme *solennel*, il ne faut pas conclure qu'il n'y a *aucune* action du démon, action d'ordre inférieur, je le veux bien, telle qu'obsession ou même simplement tentation, mais action réelle. Le démon, nos confrères ne l'ignorent pas, nous tente en agissant sur notre sensibilité et notre imagination ; il lui est d'autant plus aisé de le faire que la maladie a relâché l'empire de la volonté sur ces facultés inférieures de l'âme. L'Evangile aussi nous apprend que des infirmités qui n'ont rien de psychique (telle la femme courbée *quam alligavit satanas*, Luc, XIII, 16) sont l'œuvre du démon et que Notre-Seigneur savait reconnaître la présence de l'esprit mauvais dans des malades que la médecine moderne classerait sans hésiter parmi les épileptiques (tel le jeune lunatique de Marc, IX, 16-29). Tout cela s'explique par cette donnée révélée que, sans le péché, ni la mort, ni la maladie ne fussent entrés dans le monde, qu'elles y ont été introduites avec le péché par le démon, qui mérite à ce titre le qualificatif que lui a donné Jésus, de meurtrier des hommes depuis les origines *(homicida ab initio*, Jo., VIII, 44). Le déséquilibre corporel ou mental, qu'il soit produit par la maladie ou qu'il soit la suite de fautes morales (alcoolisme, inconduite), ou encore le résultat d'expériences imprudentes (spiritisme), constitue un terrain d'élection pour l'action démoniaque. De même l'endurcissement volontaire dans le péché, surtout dans le sacrilège répété, met une âme sous la puissance du démon.

Personne ne soupçonnera le P. de T. d'ignorer ou de méconnaître ce que nous rappelons ici, car il y fait dans sa préface et dans son livre de fugitives allusions. Il s'agit seulement pour nous de déli-

[10] Joseph DE TONQUÉDEC. — *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques.* — In-12 de 240 p., 15 f. — Paris, Beauchesne. 1938.

miter le contenu de cet ouvrage au titre un peu trop vaste. L'auteur nous dit ce que l'exorciste doit connaître en fait de médecine moderne *préalablement* à l'exercice de sa fonction sacrée ; il le dit excellemment, mais il ne dit que cela. Or il n'y a pas que cela dans les faits. Le P. de T. n'a pas insisté sur ce qui dépassait le but et le cadre qu'il s'était fixés. Mais le lecteur, impressionné par ce qu'il y a d'unilatéral dans un ouvrage de si haute valeur, risque de glisser dans l'erreur qui serait de croire qu'il n'y a que cela dans la réalité. C'est parce que nous avons ressenti très vivement nous-même cette impression inexacte, en lisant ce livre, que nous croyons utile d'en avertir nos confrères et de demander respectueusement à l'auteur de compléter son œuvre dans une nouvelle édition, pour en faire une petite Somme de *tout* ce qu'un exorciste doit savoir pour être à la hauteur de sa tâche si délicate. Personne mieux que lui n'est capable de nous donner ce vade-mecum complet de l'exorciste contemporain, dont le présent ouvrage est une première et heureuse, quoique partielle, réalisation.

8. — La canonisation de S. André Bobola, jésuite polonais martyr (1590-1657), a eu lieu le jour de Pâques 1938. L'ouvrage que lui consacre le P. Beylard a donc tout l'intérêt de l'actualité [1].

Il a aussi le mérite d'être une véritable étude historique, qui sera fort utile pour la plupart des lecteurs. Car, aux temps troublés où vécut le saint, la Russie existait à peine, la Prusse sortait de la pénombre, la Pologne touchait à la Turquie et à des contrées encore barbares qu'elle cherchait à coloniser ; les frontières politiques, dans ces plaines immenses, étaient l'instabilité même ; le flux et le reflux des invasions militaires, les vicissitudes des insurrections à main armée changeaient périodiquement l'obédience religieuse des habitants d'un même sol et créaient un mélange confus et sans cesse mouvant de catholiques latins, de catholiques uniates, de schismatiques, de dissidents hérétiques, de protestants et même de musulmans. L'existence et l'activité d'un apôtre tel que S. André Bobola ne sauraient être comprises sans une reconstitution du milieu où il vécut : le P. B. nous la donne avec une claire érudition. Sobre comme un compte-rendu, son récit n'en est que plus émouvant, surtout lorsqu'il décrit les derniers moments de son héros, ou qu'il raconte la merveilleuse histoire de ses reliques et montre comment la glorification du saint martyr coïncide avec la résurrection politique de la Pologne, prédite par le saint et mise officiellement sous son céleste patronage.

Nous ne résumerons pas le récit du P. Beylard ; les lecteurs, même les plus pressés, pourront trouver le temps de parcourir cette brochure. Nous voudrions seulement, conformément au but de cette Chronique, attirer l'attention sur deux conséquences théoriques qui semblent résulter de la glorification du nouveau saint.

Tout d'abord il est bien remarquable qu'au temps même où il mourait, dans le même milieu et dans des circonstances analogues, beaucoup d'autres catholiques, simples fidèles, prêtres ou religieux, ont enduré de graves tourments et donné leur vie pour confesser leur foi. Rien que pour la Compagnie de Jésus, le P. B. donne à plusieurs reprises des chiffres, et chaque fois il s'agit de plusieurs dizaines. Il semble certain qu'il y eut alors une foule d'authentiques martyrs. Et dès lors n'y a-t-il pas lieu de se demander pourquoi Dieu laisse dans l'ombre ici-bas un si grand nombre de ses élus, et semble choisir parmi eux tel ou tel qu'il veut glorifier aux yeux des hommes ? Ne serait-ce point parce qu'il entend confier à certains de ses saints une mission qu'ils doivent, après leur mort, remplir ici-bas ? N'est-ce pas pour cela qu'il veut que son Eglise les mette en relief par la canonisation, qu'il leur accorde le don posthume des miracles, qu'il en fait comme les distributeurs de ses grâces, ordinaires ou extraordinaires, à l'égard de telle ou telle nation, de telle ou telle communauté religieuse, ou encore de telle ou telle catégorie de misères morales et physiques ? S'il en est ainsi, ne serait-il pas permis de penser que certains saints, que l'ensemble de l'Eglise n'honore pas d'un culte public, n'en ont pas moins un rang très élevé dans la hiérarchie céleste, mais que, n'ayant pas de mission spéciale auprès de l'Eglise militante, ils sont pour ainsi dire réservés pour le seul honneur de Dieu et se révèleront comme très grands à nos yeux surpris quand nous serons admis au ciel ?

Ne pourrait-on pousser plus loin encore ces conjectures et penser que Dieu, maintenant comme jadis, et notamment comme au temps des grandes persécutions, choisit, parmi la foule des saints d'une même époque et d'un même milieu, l'un d'entre eux pour le sortir de la foule anonyme et en faire le type symbolique, et comme le héros éponyme qui devra représenter ici-bas aux yeux de la chrétienté la foule de ses frères et faire rejaillir sur tout le groupe auquel il appartient la gloire que Dieu veut concentrer sur lui, avec l'intention qu'elle projette sa lumière sur tous les autres qui l'environnent ?

Ces questions se posent à qui remarque que S. André Bobola, dans la première partie de sa vie religieuse, fut un bon religieux sans doute, mais non dépourvu de défauts assez sérieux que ses supérieurs notent à plusieurs reprises ; et, dans la seconde partie de sa vie, s'il apparaît mûri, corrigé, tout livré par amour au zèle des âmes, c'est cependant sans un relief qui le mettrait vraiment à part, du moins à nos yeux, parmi ses émules en dévouement surnaturel. Et ceci nous amène à notre second groupe de réflexions. La maturation de la sainteté ne semble pas se produire dans les différents élus en des temps sensiblement équivalents, tels que ceux que requiert le plein épanouissement d'une plante par exemple. Pour tel saint, la perfection de la vie surnaturelle est liée par Dieu à une lente et pénible réforme de soi-même ; pour tel autre elle est donnée comme d'un seul coup, en quelques jours parfois, en quelques heures peut-être. C'est là à la fois le secret de la prédestination divine et le fruit de l'intensité de la charité surnaturelle, reine absolue en ce domaine. Telle est la doctrine constante de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ; dans les dernières lignes qu'elle écrivit péniblement au crayon ici-bas, elle citait en ce sens l'exemple de la pécheresse qui fut convertie par un solitaire, qui mourut de l'intensité de son amour

[1] Hugues Beylard, S. J. — *La vie et la mort héroïque de saint André Bobola.* — In-12 de 120 p., 9 f. — Paris, Spes. 1938.

repentant alors qu'elle se dirigeait vers le désert pour y faire pénitence et dont l'âme, lavée d'un seul coup par les flots de sa charité, entra immédiatement au ciel. Sur ce point, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a pour répondant S. Jean de la Croix, et celui-ci prend appui sur l'Ecriture même : *Consummatus in brevi explevit tempora multa* (Sap., IV, 13) ; *Unus dies apud Dominum sicut mille anni. et mille anni sicut unus dies* (II Petr., III, 8). Dieu peut d'un seul coup placer une âme dans un haut état de sainteté et l'âme s'adapter rapidement, non sans une fidélité héroïque, à cette grâce ; tel S. Paul donnant, sur le chemin de Damas, une des formules les plus parfaites du total abandon à Dieu : *Domine, quid me vis facere ?* (Act., IX, 6). (Cf. ci-dessous, n° 16).

Et si nous revenons à S. André Bobola, nous constatons ceci : l'horreur de son martyre fut quelque chose d'effroyable. Son biographe croit « devoir inviter le lecteur sensible à sauter ces pages d'un récit » qu'on ne peut lire sans être bouleversé. La S. C des Rites déclarait que « jamais un aussi cruel martyre n'avait été proposé à ses discussions. » Et dès lors n'y aurait-il pas lieu de se demander si le pieux et zélé jésuite *ne serait pas parvenu à la très haute sainteté pendant les quelques heures que dura son épouvantable martyre ?* Il y eut là de sa part une fidélité à Dieu et un abandon d'un tel héroïsme que cela suppose et attire une grâce d'une abondance qui soit du même ordre de grandeur et qui submerge l'âme du héros à la manière d'une digue qui se rompt en une brèche s'élargissant sans cesse. La grandeur de son martyre n'aurait-elle pas mûri en très peu de temps la sainteté éminente chez S. André Bobola ?

Ce second aperçu, plus solidement fondé en raison théologique que le précédent, mais ne l'excluant pas, permettrait de découvrir la raison profonde de cette glorification posthume et tardive, dont l'éclat pourrait surprendre et étonner les regards trop superficiels.

9. — C'est un nouvel exposé de la spiritualité de S Ignace et de ses fils que nous offre le P. Plus [2] dans un volume de la collection *La vie intérieure pour notre temps.*

Il situe d'abord cette spiritualité à sa vraie place : c'est une synthèse théorique et pratique de certains moyens en vue d'atteindre à la seule sainteté authentique. Celle-ci se définit comme le triomphant épanouissement en nous de la grâce qui nous unit à Dieu par Jésus. Le P. Plus montre ensuite que cette spiritualité se différencie des autres par les traits suivants : 1° elle est proche de la vie ; 2° elle est une spiritualité de combat ; 3° une spiritualité centrée sur le Christ ; 4° une spiritualité apostolique ; et il conclut que c'est une spiritualité à la fois classique et originale, traditionnelle et moderne. Douze appendices apportent quelques textes devant illustrer certains points de la doctrine exposée dans le corps de l'ouvrage.

L'auteur parle de ce qu'il connaît et pratique. Il a réussi à faire œuvre originale en un sujet bien des fois traité, grâce à son talent littéraire, à son style imagé, un peu sautillant parfois, mais jamais banal. Au fruit de ses lectures et de ses études, le P. Plus n'a pas craint de joindre des souvenirs personnels concernant sa propre vie religieuse.

Nous regrettons seulement que (suivant en cela — de loin — les traces du P. Pottier), il ait cru devoir donner à son exposé le caractère presque constamment quoique modérément polémique. Il est vrai que la collection dans laquelle il écrit est destinée à des milieux laïcs dans lesquels subsistent fréquemment de vieux et tenaces préjugés contre les Jésuites et pour lesquels une apologie aura quelque utilité. Nous croyons pourtant qu'un exposé direct aurait aussi bien, sinon mieux, atteint ce but. Mais s'il fait son entrée en bousculant un peu la quiétude du cercle dans lequel il paraît, le nouveau-venu n'en reste pas moins le brillant champion d'une excellente cause.

Notons, en passant, un détail doctrinal. Certains auteurs pensent que le lien n'est pas étroit qui rattache la spiritualité ignatienne aux doctrines molinistes et cherchent à les dissocier [3]. Le P. Plus n'est pas de cet avis et s'en explique ouvertement (p. 62-63), ce qui lui vaut les remontrances assez vives d'un de ses confrères en religion [4].

Sans entrer dans cette querelle de famille, nous croyons qu'il est bien difficile de ne pas voir, dans plusieurs règles (14e à 17e) posées par S. Ignace pour demeurer uni de sentiments avec l'Eglise, le point de départ historique d'une attitude d'esprit devant les mystères révélés où le molinisme devait trouver son terrain d'élection et presque sa formule. Qu'on relise attentivement à ce propos la règle 17e (n° 369 de l'édition critique de Marietti, 1928) : « *Non debemus loqui tam copiose insistendo tantopere gratiæ ut generetur venenum quo tollatur libertas. Itaque de fide et gratia potest sermo haberi, quantum fieri potest cum auxilio divino ad majorem laudem divinæ suæ Majestatis ; sed non ita neque iis modis, maxime in nostris temporibus tam periculosis, ut opera et liberum arbitrium capiant detrimentum aliquod vel pro nihilo habeantur.* »

En quelques lignes fort pénétrantes qu'il écrit sur cette question du rapport entre les systèmes théologiques et les écoles de spiritualité des Ordres religieux, le P. Périnelle, O. P., remarquait récemment (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1938, p. 662) qu'il convient de distinguer trois stades dans la formation d'une spiritualité propre à une famille religieuse : 1° l'influence du fondateur sur ses disciples immédiats, par son exemple et par la fin à laquelle est ordonnée la Congrégation, fin qui entraîne une forme particulière donnée à la vie spirituelle ; 2° une élaboration théologique qui porte sur ces éléments premiers comme sur un donné ; 3° « c'est seulement à partir de [cette] synthèse [théologique] et en s'appuyant sur elle que la spiritualité d'[un] Ordre devient vraiment scientifique, théologique. La théologie spirituelle ne se construit pas à partir d'un donné spirituel d'une façon autonome, mais en dépendance de la théologie tout court. » La nature des choses et même l'histoire semblent bien confirmer ces vues sur les réactions réciproques de la vie spirituelle et de la pensée théologique.

[2] *Vers Dieu par saint Ignace*, par le R. P. Plus, S. J. — In-12 de 190 p. — Paris, Bloud et Gay, 1938.

[3] Par exemple, pour nous en tenir à une étude toute récente, le R. P. Nicolas, O. P., dans la *Revue Thomiste* de juillet 1938, p. 628.

[4] *Rev. d'Asc. et de Myst.*, déc. 1938, p. 428.

10. — Sur une question connexe, délicate elle aussi, celle de la légitimité de diverses écoles de spiritualité au sein du catholicisme, le P. de Guibert nous donne dans *Gregorianum* (1938, p. 263-279) des vues aussi profondes que pondérées.

Pour tout catholique, la fin dernière et les moyens d'y parvenir (grâce, sacrements, etc.) sont les éléments essentiels de la vie spirituelle. Mais la fin dernière peut être envisagée sous tel ou tel aspect particulier, les moyens disposés dans tel ou tel ordre, avec une prépondérance relative donnée à l'un ou l'autre d'entre eux ; les motifs qui servent de mots d'ordre pour le combat, de directives pour l'activité surnaturelle, peuvent varier. On aperçoit ainsi *a priori* la possibilité et la légitimité de synthèses multiples qui coordonnent différemment des éléments identiques. De temps en temps dans la vie de l'Eglise une formule nouvelle de vie spirituelle est ainsi découverte ; les plus heureuses de ces formules demeurent ; elle deviennent le point de départ des diverses écoles spirituelles. Ce n'est pas un travail dialectique qui leur donne naissance. Elles surgissent de l'expérience personnelle d'un saint ; la plupart du temps, d'un fondateur d'Ordre religieux. La spiritualité vécue par lui se canalise en directives qui président à la formation de ses disciples immédiats, qui règlent plus tard l'éducation des novices et inspirent toute la piété et toute la vie des religieux. Et dans les familles spirituelles ainsi constituées peuvent se produire des renouveaux provoqués eux aussi par l'expérience d'autres saints : tel saint Bernard dans l'Ordre bénédictin, sainte Thérèse et S. Jean de la Croix dans l'Ordre du Carmel, saint Thomas d'Aquin dans l'Ordre dominicain, etc. Ce bourgeonnement de vie nouvelle peut trouver une explication superficielle dans certaines circonstances historiques ; mais il n'a sa raison d'être adéquate que dans l'ampleur et la fécondité de vie surnaturelle que l'Esprit-Saint entretient dans l'Eglise ; il est une des manifestations principales par lesquelles l'Eglise apparaît à tous avec sa note caractéristique de sainteté.

La diversité des écoles de spiritualité ne déchire donc pas l'unité de l'Eglise ; cette variété est au contraire un élément essentiel de la beauté de l'Epouse du Christ. Elle est aussi un bienfait pour les âmes des fidèles, qui peuvent à leur gré choisir parmi toutes les formes de spiritualité que leur offre l'Eglise celle qui convient le mieux à leur tempérament naturel ou à l'attrait que Dieu met en leur cœur.

11. — S. Ignace n'a guère écrit. Outre les *Exercices* et les Constitutions de sa Compagnie, on ne possède de lui qu'un certain nombre de lettres. Dans ses écrits il ne nous livre que de fugitifs indices sur sa vie mystique. Seuls quelques fragments d'un journal intime échappés à la destruction nous permettent d'apercevoir, dans une fulgurante clarté, ce que fut chez lui l'union mystique avec Dieu.

C'est en s'appuyant sur ce document que le P. de Guibert a voulu dégager les traits essentiels de la vie mystique personnelle du saint [5]. Nous y reviendrons quand paraîtra la traduction française du *Journal*, annoncée depuis quelque temps. Notons seulement cette conclusion du R. P. : la spiritualité ignatienne dans sa source et « dans ses tendances profondes, n'est ni un humanisme anthropocentrique, ni un pur ascétisme étroit et desséchant, mais une mystique du *service de Dieu par amour à la suite du Christ*. »

Sur ces deux travaux (n^os^ 10 et 11) du P. de Guibert, cf. aussi *infra*, n° 17.

11 *bis*. — R. P. Charmot : *La spiritualité des hommes d'action* ; in-8 de 352 p., 20 f. ; Paris, Spes. 1938. — L'un des problèmes les plus angoissants que se posent les chrétiens et les prêtres que leur devoir d'état oblige à vivre dans le monde est celui de leur sanctification personnelle. Le religieux, dit-on, s'est mis par son isolement, total ou relatif, dans les conditions voulues pour faire plus aisément son salut, et même pour parvenir au faîte de la sainteté. Mais l'homme d'affaires, la mère de famille, l'ouvrier, le vicaire de ville ou le curé de campagne n'ont plus le loisir de s'acquitter des exercices de piété qui sont l'armature du chrétien qui veut être parfait. Après des efforts infructueux pour maintenir un cadre de vie pieuse, ceux-ci se découragent devant l'insuccès, et se résignent à la médiocrité spirituelle, dans cette pensée qu'elle est sans doute voulue pour eux par Dieu.

Et pourtant c'est un fait qu'il y a des saints canonisés parmi les mères de famille (la B. Anne-Marie Taïgi), les hommes d'affaires (le procès informatif des frères Feron-Vrau et de Jaegen sont commencés), etc. On peut refaire ce qu'ils ont fait. Et l'exemple des Apôtres, de S Paul surtout qui nous est mieux connu, l'exemple même de Marie et de Jésus montrent que c'est une erreur de penser que pour se sanctifier il faut nécessairement sortir de son milieu et s'isoler du monde. Jésus parlait « à tous » quand il commandait : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Mais comment s'y prendre pour réussir ? La réponse du P. Ch. à cette question, qu'il pose avec netteté, est celle-ci : l'âme qui par devoir d'état demeure dans le monde et en contact continuel avec le monde, peut et doit parvenir à la perfection de la sainteté *par ses occupations mêmes*. Il ne faut pas qu'elle cherche l'aliment de sa vie spirituelle exclusivement dans quelques exercices ou pratiques de piété en marge de ses travaux et de ses préoccupations. Ce sont ses devoirs d'état et ses soucis quotidiens qui doivent la faire grandir en sainteté, et elle y réussira si elle s'en acquitte parce qu'elle a reconnu et accepté en eux *la volonté de Dieu sur elle*.

Tels sont les principes que développe le R. P. dans la 1^re^ Partie de son travail. La seconde en fait l'application aux chrétiens vivant dans le monde, dont le rayonnement doit être surtout celui de l'exemple. La 3^e^ Partie montre enfin comment l'apôtre, soit laïc adonné presque exclusivement à l'action catholique, soit prêtre ou religieux voué par vocation à la conquête des âmes, trouve dans la spiritualité ignatienne une des formes les plus parfaites qu'aient prise les principes ci-dessus, en même temps que des règles précises et détaillées pour aider à les mettre en pratique.

Sans exclure les prêtres et les religieux, l'auteur, c'est évident, a visé surtout les fidèles. Mais notons bien qu'il s'adresse à une élite ; il suppose toujours

[5] *Mystique ignatienne. A propos du Journal intime de saint Ignace de Loyola* — 50 p. in-8 (tiré à part d'articles parus dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* en 1938).

en effet deux conditions dans l'âme qu'il instruit et conseille : 1° qu'au point de départ elle soit établie d'une façon stable dans l'état de grâce ; 2° qu'elle aspire sérieusement à la sainteté en en réalisant dans sa vie toutes les exigences concrètes.

La thèse est juste, telle que le P. Ch. la formule. La 3e Partie est la plus vigoureuse et la plus nette ; la 2e manque un peu de relief ; l'ensemble nous a paru un peu long, pour un livre qui s'adresse à des hommes d'action. L'ouvrage convient à des personnes ayant une certaine culture ; il aura, croyons-nous, son maximum d'efficacité s'il est utilisé au cours d'une retraite fermée.

IV. — Travaux sur les controverses spirituelles du XVIIe siècle

12. — M. l'abbé Heurtevent s'est attaché depuis quelques années à recueillir tous les indices qui permettraient de discerner dans quelles conditions avaient eu lieu les publications d'ouvrages spirituels qui se placent sous le patronage de Jean de Bernières, et dans quelle mesure ces ouvrages pouvaient être considérés comme l'expression fidèle de la doctrine du fondateur de l'Ermitage de Caen [6]. Il nous donne aujourd'hui la première gerbe des résultats auxquels il est parvenu, se réservant de nous en offrir une seconde dès qu'il le pourra.

Jean de Bernières († 1659) est une figure des plus attachantes. Ancien trésorier général à Caen, il fut mêlé dans cette ville à toutes les fondations pieuses, charitables et missionnaires de son temps, y compris la mission au Canada de la Vén. Marie de l'Incarnation, ursuline. Il fonda lui-même à Caen une « association de la sainte abjection », dont les membres se consacraient au service des pauvres et des malades, et une sorte de maison de retraite appelée l'Ermitage, où se groupèrent autour de lui quelques âmes désireuses de se livrer à la vie contemplative. Sur l'ordre de son directeur, il écrivit des lettres aux mystiques de son entourage et rédigea quelques notes spirituelles. Les Ursulines de Caen rassemblèrent le tout en quelques volumes manuscrits actuellement perdus. C'est de ces écrits d'occasion que plus tard Nicolas Charpy de Sainte-Croix, laïc, puis Louis-François d'Argentan, capucin, puis Robert de Saint-Gilles, minime, puis de nouveau le P. d'Argentan, et entre temps un anonyme (probablement une religieuse ursuline) tirèrent cinq ouvrages en forme de traités ou de « pensées », dont deux furent mis à l'*Index* au moment des controverses quiétistes.

M. H. a reconstitué patiemment la genèse assez mouvementée de chacun de ces volumes. Comme ceux-ci reproduisent fréquemment des fragments identiques en les modifiant selon leur fantaisie, il a pu montrer qu'aucun ne représentait le texte primitif de Bernières ; bien plus, que les passages les plus sujets à caution au point de vue doctrinal étaient précisément des passages fortement retouchés par les éditeurs. Mais d'autre part, de l'avis des théologiens compétents, les défauts qui furent vraisemblablement cause de la condamnation par l'*Index* sont « minimes » et consistent surtout en imprécisions et en équivoques. On aboutit finalement à une réhabilitation doctrinale presque certaine de Bernières lui-même, tant pour sa vie personnelle qui fut très sainte et d'une activité apostolique excluant tout quiétisme pratique, que pour ses écrits authentiques, tels qu'on peut en deviner la teneur sous les retouches profondes qu'ils ont subies de la part des éditeurs successifs.

Ces intéressantes conclusions sont présentées par l'auteur avec toutes les nuances théologiques ou historiques que requiert une matière si délicate. Elles ont emporté la conviction d'un juge aussi compétent que le P. Viller, directeur du *Dict. de Spiritualité*. Elles permettront, arguments en mains, d'atténuer certaines sévérités de M. Pourrat (dans son magistral ouvrage *La Spiritualité chrétienne*, t. IV) à l'égard de ceux qu'il appelle les « préquiétistes » où Jean de Bernières avait été mis en bonne place. Si le labeur de M. H. fut aride, il se montre finalement fécond en importants résultats.

13. — L'histoire des idées au XVIIe siècle paraît, aux yeux de M. G. Joppin, dominée par une grande querelle, qui se déroule autour de « l'amour pur », c'est-à-d. la charité désintéressée qui cherche Dieu pour lui-même, sans aucun retour sur soi. Sur ce problème, tous les penseurs de l'époque durent prendre position, notamment les jansénistes. La controverse du Quiétisme, qui mit aux prises Bossuet et Fénelon, termine le siècle ; mais une première escarmouche donna, dès 1639 et dans les années suivantes, une sorte de répétition de la grande bataille dont les *Maximes des Saints* devaient être l'occasion et la victime. Ces deux luttes — celle de Bossuet contre Fénelon et celle de Sirmond contre Camus — ont tenté la plume de M. Joppin. Il en a tiré le sujet de deux volumes [7].

Par sa haute tenue littéraire qui en fait le siècle « classique » par excellence, le XVIIe siècle appartient aux littérateurs, qu'ils soient critiques ou historiens. Mais c'était un siècle de foi, ses querelles étaient d'ordre théologique, et les littérateurs de nos jours sont ordinairement fort étrangers à la pensée théologique. Aussi leurs travaux sont souvent viciés dans leur substance même, ou du moins émaillés de telles bévues qu'aucun théologien ne peut s'y fier ; et ce ne sont pas les volumes de Bremond que l'on peut prendre avec sûreté comme fil conducteur pour s'orienter dans le labyrinthe des controverses. Aussi n'est-ce pas sans appréhension que nous avons ouvert les volumes de M. J., qui sont des thèses de doctorat ès-lettres. Disons tout de suite que la compétence doctrinale est au niveau du sujet traité. Une importance un peu excessive accordée aux littérateurs, une influence de Bremond qui apparaît soit dans le style de M. J., soit dans le souci qu'il a de recueillir et de monter en épingle les mots piquants et les métaphores ingénieuses rencontrées dans les auteurs du temps, sont un tribut payé au goût d'un jury littéraire. Ne nous en plaignons pas : ils rendent intéressante la lecture d'un travail bien sérieux.

Car l'influence de Bremond, sensible sur le style, ne va pas jusqu'à la pensée de M. Joppin. C'est

[6] Abbé Raoul HEURTEVENT. — *L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières*. — In-8 de 200 p., 24 f. — Paris, Beauchesne. 1938.

[7] Gabriel JOPPIN. — *Une querelle autour de l'amour pur. Jean-Pierre Camus, évêque de Belley*, 132 p. in-8, et *Fénelon et la mystique du pur amour*, 304 p. in-8. — Paris, Beauchesne. 1938.

même d'une réaction contre deux opinions de Bremond que sont nés ces ouvrages. Pendant toute sa vie, celui-ci a bataillé pour une « révision du vieux procès » d'où Fénelon était sorti condamné : c'est la série d'articles « *Pro Fenelone* » donnés en 1910 aux *Annales de Philosophie Chrétienne ;* ce sont les mille allusions semées dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux ;* c'est le 22[e] *Cahier de la Nouvelle Journée* (1932) dont le fond est passé dans le tome XI de l'*Histoire littéraire*, publié peu de temps avant la mort de l'auteur. De l'innocence de Fénelon Bremond croyait trouver une preuve dans les résultats de la passe d'armes entre Camus et Sirmond. Il écrit : « Qui a suivi d'un peu près le duel entre Sirmond et Camus n'a plus grand' chose à apprendre sur le duel entre Bossuet et Fénelon ». Or, d'après Bremond, ce premier duel se serait terminé par la victoire de Camus, chevalier du « pur amour », sur ce « pré-Bossuet » qu'était le jésuite Sirmond : il était donc illogique de condamner Fénelon, et son procès devrait être « révisé », en « appliquant les règles ordinaires du droit et de la méthode. »

Que la « mystique du pur amour » telle que l'enseigna Fénelon ait été à bon droit condamnée, c'est ce qu'explique et démontre le volume de M. Joppin sur Fénelon. Que la doctrine de l'ami de S. François de Sales, Jean-Pierre Camus, ait été différente de celle de Fénelon, et que la première controverse occasionnée par le « pur amour » se soit déroulée sur un autre champ que celle du quiétisme fénelonien, c'est ce que prouve l'autre volume consacré à Camus. Et ce double résultat a été obtenu par M. J. « en appliquant les règles ordinaires » de la critique historique, qui sont celles « du droit et de la méthode ».

Ce résultat polémique n'est pas le seul qu'ait atteint l'effort de M. J. Ce n'est même pas le principal, et il n'y a pas insisté. Son étude a une valeur historique positive. Suivant pas à pas les événements qui ont précédé et préparé les positions théologiques prises par Fénelon dans les *Maximes des Saints*, analysant dans le détail ces opinions elles-mêmes, puis les variations et les reculades de pensée par lesquelles leur auteur pendant deux ans essaya de les préciser et de les justifier, résumant les débats d'ordre théologique qui, à Rome, conduisirent à la réprobation de vingt-trois propositions extraites des *Maximes*, M. J. nous donne, non pas la chronique scandaleuse de cette querelle ardente, mais la clé doctrinale qui permet de saisir l'importance du débat et le sens exact des thèses en présence.

Le point de vue de l'auteur est d'un théologien L'exposé et le style sont d'un lettré qui ne va pas jusqu'aux derniers replis doctrinaux et ne s'attache qu'à l'essentiel de ce qu'il convient de savoir pour démêler et pour suivre dans sa souplesse changeante la pensée de Fénelon ; celle de ses antagonistes, de Bossuet en particulier, n'est pas étudiée pour elle-même, mais seulement pour aider à mettre celle de Fénelon dans tout son jour et à en dévoiler les irrémédiables faiblesses. C'est ainsi que plus de 70 pages montrent que l'archevêque de Cambrai n'était nullement en droit de mettre son enseignement sous le patronage ni des Pères, ni des auteurs du Moyen Age, ni de sainte Catherine de Gênes, de sainte Thérèse, de S. Jean de la Croix, de S. François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal ou des auteurs spirituels du début du XVII[e] siècle. Ce sont là autant d'études de théologie positive qui, sans être exhaustives, guideront le théologien. Celui-ci tirera peut-être encore un profit plus grand du résumé très clair que M. J. a donné des travaux des consulteurs romains.

En somme, si ces volumes ne vont pas jusqu'au fond des questions débattues, ils en marquent nettement les points essentiels, et déterminent exactement les phases doctrinales de la controverse. C'en est assez pour que le R. P. Joppin (car c'est un R. P.) ait le droit de joindre à ses lauriers littéraires les félicitations des théologiens reconnaissants.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — Dans l'une des trois paroisses que je suis chargé de desservir, un saint ermite du pays était le Titulaire de l'ancienne église, bâtie au XI[e] siècle et remplacée en 1862 par une église neuve. Bien que, malheureusement, on ait cru devoir ériger cette dernière sous un autre vocable, le même saint ermite continue cependant à être honoré, — comme il l'est là depuis au moins un millénaire, — comme le Patron principal du lieu ; de plus on a donné son nom à la commune.

Or, il s'est élevé dernièrement un doute au sujet de la légitimité du culte public à ce saint dans la paroisse susdite : il est fort probable, en effet, que celui-ci a surtout été « canonisé » par la voix du peuple ; en tout cas, il n'est mentionné nulle part dans l'édition actuelle du Martyrologe romain, ni dans celle de 1748, ni, non plus, dans le calendrier spécial approuvé pour le diocèse par le Saint-Siège.

Je m'adresse donc au liturgiste de l'*Ami* pour que, s'il est possible, il me donne la solution de la question que voici :

Lorsqu'un pieux personnage défunt qui n'a guère été « canonisé » jadis que par la voix du peuple, se trouve néanmoins être ainsi en quelque endroit l'objet d'un culte public à la fois très ancien et très certain, peut-il arriver qu'un jour la continuation de ce même culte y soit interdite pour des motifs autres que l'improbation soit du Saint-Siège, soit de l'Ordinaire du lieu, ou encore la désuétude ? — En particulier, le seul fait que le nom du pieux personnage dont il s'agit ne figure ni dans le Martyrologe romain ni dans le Propre du diocèse, suffirait-il pour que le culte liturgique rendu jusqu'ici à ce saint dans la paroisse dût y être regardé désormais comme prohibé ?

R. — Pour plus de clarté, nous traiterons successivement du culte public rendu au pieux ermite simplement considéré comme *saint*, puis des honneurs liturgiques dont il est l'objet en tant que *Patron principal* du lieu.

I. — En ce qui concerne le culte public de dulie rendu à des serviteurs de Dieu morts avec la réputation de martyrs ou de saints, il faut se garder de confondre un culte local de simple tolérance avec le culte de droit commun.

A) Après la décrétale d'Alexandre III (1159-1181) [1], l'opinion la plus commune fut que la canonisation et, même, la béatification des serviteurs de Dieu étaient exclusivement réservées au Saint-Siège. Cependant, quelques évêques pensèrent que seul

[1] Cf. *Corpus Juris*, Décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLV, c. I.

leur était retiré le pouvoir de procéder à ce qu'on appelait la *canonisation générale*, emportant, pour le personnage ainsi canonisé, le droit à un culte public dans toute l'Eglise Ils continuèrent donc à décerner, — chacun pour son diocèse et, le plus souvent, sous l'influence de la dévotion populaire, — les honneurs du culte public à de pieux personnages dont, après la mort, la mémoire était demeurée en vénération, sans que, pourtant, leur réputation de martyrs ou de saints eût été officiellement sanctionnée par le Souverain Pontife. C'était là ce que l'on appelait primitivement une *canonisation particulière* [2] : de vrai, les effets juridiques de celle-ci ne pouvaient, en principe, s'étendre au-delà des limites du diocèse pour lequel elle avait été faite [3]. Il y eut des « canonisations » de cette sorte jusque dans le premier tiers du XVIIe siècle.

Assurément, elles ne s'accomplissaient pas toujours sans erreurs ni abus. Ce fut pour en extirper la pratique que, le 5 juillet 1634, le pape Urbain VIII publia la constitution apostolique *Cœlestis Hierusalem* [4], où il renouvelait, en les précisant et en les renforçant, les prohibitions édictées dans le même but par quelques-uns de ses prédécesseurs En même temps, il prenait soin de déclarer que le culte public rendu jusqu'alors à des serviteurs de Dieu qui n'avaient pas encore été l'objet d'une canonisation ou d'une béatification régulières, demeurait néanmoins *intact* dans certains cas particuliers, notamment si, au moment de la publication de la constitution apostolique susmentionnée, ce culte était déjà *plus que centenaire* [5].

Or, tel paraît avoir été, — et même amplement, — à ce moment-là, le culte public rendu dans l'une des paroisses de notre consultant à un pieux ermite du pays [6]. Ce culte y a donc eu ensuite le bénéfice de la tolérance octroyée par Urbain VIII Et il continue à en bénéficier de nos jours, puisque, loin d'avoir expressément révoqué ladite tolérance, le *Codex* (can 2125, § 1) en suppose, au contraire, le maintien On lit, à ce sujet, dans Vermeersch-Creusen [7] : « Et sic Urbanus VIII duplici ætati originem dedit : alteri, quæ ab Alexandro III initium ducit usque ad annum 1534... : cultus immemorabilis præstitus Servis Dei qui tunc vixerunt manere potest in statu quo.. » Et plus loin [8] : « Ab Ordinariis locorum pendet simplex conservatio antiqui et immemorabilis cultus, quo isti Servi Dei gaudent. »

On voit par là quel est, en pareil cas, le rôle de l'Ordinaire du lieu.

B) On pourra d'ailleurs, si on le désire, s'adresser un jour au Souverain Pontife pour lui demander de vouloir bien reconnaître et confirmer expressément, par un acte de son autorité suprême, le culte public ainsi rendu de temps immémorial, dans l'une ou l'autre localité, à un personnage qui, mort en odeur de sainteté, n'a cependant pas encore été canonisé, ni même béatifié, de façon vraiment authentique [9]. Mais, depuis le 11 novembre 1912, force serait d'observer alors strictement la procédure nouvelle qui, — pour les causes de béatification à traiter *per viam cultus seu casus excepti* [10], — a été introduite par le décret général émané de la S. C. des Rites à cette même date [1] : procédure imposée aussi par le *Codex* (can. 2125-2135) [2]. Si, après cela, le Souverain Pontife daignait ratifier et confirmer officiellement le culte immémorial rendu au pieux personnage, celui-ci devrait, à partir de cette confirmation, être regardé comme *béatifié* d'une manière équipollente. (Cf *Codex*, can 2134) [3]

Serait-il expédient d'entreprendre des démarches auprès du Saint-Siège, en vue d'obtenir l'approbation du culte public local rendu depuis si longtemps au pieux ermite à la gloire extérieure duquel notre consultant porte un intérêt particulier ? — Il ne nous appartient pas d'en décider... Ce qu'il nous est permis de dire, c'est que de telles démarches seraient longues et, forcément, dispendieuses.

II — Reste la question de l'existence canonique du patronage de cet ermite sur l'une des trois communes dans lesquelles notre consultant a charge d'âmes.

Des données mêmes du problème dont on nous demande la solution il ressort que, dans la commune susdite, le serviteur de Dieu qui y est actuellement honoré comme le Patron principal du lieu, l'était déjà également en cette qualité bien avant le 23 mars 1630, date à laquelle la S C des Rites publia, avec l'approbation d'Urbain VIII, un décret général (n. 526) déterminant les formalités désormais requises — *ad validitatem* [4] — pour toute élection de Patron de lieu.

« *Désormais* requises, » avons-nous dit. Ne réglementant, en effet, que les *subséquentes* élections des Patrons de lieu, ce décret ne saurait avoir

[2] Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I c. VI, n. 9, et c. XXXIX, n. 2.

[3] D'après Benoît XIV les *canonisations particulières*, même accomplies avant la décrétale d'Alexandre III, n'étaient en réalité que des *béatifications (loc. cit.)*. car, selon lui, il ne fut jamais au pouvoir des évêques de faire de véritables canonisations *(op. cit.*, l. I, c. X, n. 6).

[4] Cf. *Codicis Juris canonici fontes*, t. I, n. 213 (p. 402-406).

[5] « Declarantes, quod per suprascripta præjudicare in aliquo noluimus neque intendimus iis, aut per communem Ecclesiæ consensum, vel immemorabilem temporis cursum, aut per Patrum virorumque sanctorum scripta, vel longissimi temporis scientia ac tolerantia præfatæ Sedis Apostolicæ vel Ordinarii celebrantur... Insuper longissimum tempus illiusve immemorabilem cursum, de quo in prædicto decreto, intelligi declaravimus esse, tempus centum annorum metam excedens. » *(Const., cit.*, § 1). — Il fallait donc que les premières manifestations du culte public ainsi toléré eussent été antérieures à l'année 1534.

[6] Bien plus puisque millénaire, le culte public rendu à cet ermite remonterait au delà du pontificat d'Alexandre III.

[7] *Epitome Juris canonici cum commentariis*, t. II, n. 602.

[8] *Op. cit.*, t. III, n. 337.

[9] Cf. S. R. C., 16 décembre 1826 (n. 2651) ; — 5 déc. 1868 (dans Fornari, *Codex pro postulatoribus*, 1899, p. 342-343).

[10] « Ætatis [anno 1534] recentioris proprium istud est, ut Servi Dei non possint beatificari vel canonizari, nisi prius constiterit nullum cultum publicum iisdem fuisse datum. Quare processus dicitur *per viam non cultus*. » (Vermeersch-Creusen, *op. cit.*, t. II, n. 602).

[1] On trouvera le texte de ce décret dans l'*Ami* de 1912 p. 1135-1136.

[2] Dans les causes de ce genre, les recherches historiques incombent dorénavant, non plus à l'Ordinaire du lieu, mais à la *Section historique* créée pour cela par S. S. Pie XI dans la S. C. des Rites. *(Motu proprio* du 6 février 1930, cf. *Ami* 1930, p. 241-242).

[3] Les serviteurs de Dieu qui ont été ainsi béatifiés d'une manière équipollente, peuvent recevoir tous les honneurs du culte public auxquels ont droit ceux des serviteurs de Dieu qui ont été formellement béatifiés. (Cf. *Codex*, can. 2135).

[4] Cf. Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, t. I, c. III, decr. I, n. 5.

de force rétroactive [5] : « S. R. C., annuente Ssmo, — y est-il spécifié dès le début, — quoad Patronos locorum *in posterum eligendos* hunc ordinem servari mandavit... [6] »

Or, comme le fait observer à bon droit Mgr Callewaert [7], « jusqu'à l'année 1630, aucune formalité déterminée n'était prescrite pour l'établissement des Patrons de lieu [8]. Et c'est ainsi que furent choisis et constitués beaucoup de Patrons, pour ne pas dire presque tous les Patrons. Il en est donc un très grand nombre dont nous ne connaissons que par une tradition et une coutume immémoriales le droit de patronage et le culte patronal. (Cf. S. R. C., 11 août 1877, n. 3431, I, *ad 5*). Tous ceux-là demeurent en possession et doivent être honorés comme Patrons. (Cf. S. R. C., 6 avril 1658, n. 1061). »

Mais comment reconnaître avec quelque certitude que, dès avant le 23 mars 1630, un serviteur de Dieu était vraiment regardé et honoré dans telle localité comme le Patron principal de cette dernière ?

a) La chose est aisée lorsque, pour cela, on dispose de documents historiques qui sont tout à la fois explicites et indiscutables. En pareil cas, le droit de patronage du serviteur de Dieu sur ladite localité doit être tenu pour certain, et l'Ordinaire du lieu ne saurait, de sa propre autorité, enjoindre ou permettre d'y cesser la célébration traditionnelle de la fête patronale. (Cf. S. R. C., 6 avril 1658, n. 1061).

b) Malheureusement, les documents historiques de cette sorte sont plutôt rares... A leur défaut, on en est souvent réduit à invoquer, comme preuve du patronage immémorial d'un saint personnage sur telle localité : soit la certitude où l'on est que, dès avant 1630, la fête du saint personnage était solennellement célébrée dans cette localité avec toutes les prérogatives canoniques et liturgiques propres à la célébration des fêtes patronales au sens strict du mot, et donc, notamment, avec fériation ; — soit, quand il y a lieu, le fait que la commune ellemême est désignée par le nom du saint personnage.

A la vérité, bien que la première de ces deux preuves ne soit pas sans valeur, elle n'est pourtant pas toujours et partout également concluante. Il est, en effet, un certain nombre de pays dans lesquels, avant le décret du 23 mars 1630, les Titulaires des églises jouissaient exceptionnellement des mêmes honneurs et des mêmes prérogatives liturgiques que les Patrons principaux de lieu. (Cf. S. R. C., 11 mars 1719, n. 2261, *ad 1)* [9]. — Il n'est donc pas surprenant que les décisions rendues à ce sujet par la S. C. des Rites aient varié selon les divers cas. Tantôt elle a cru voir, dans la fériation attachée à la célébration annuelle de la fête d'un saint sur le territoire d'une localité, un argument suffisant en faveur du patronage réel et principal de ce même saint sur ledit territoire (v. g S R. C., 4 févr. 1871, n. 3235, ad 1). Tantôt elle a semblé n'attacher pas en pratique à un tel argument une importance nettement décisive (v. g. S. R. C., 18 mai 1883, n. 3573, ad 1).

Au contraire, le fait que, même au civil, une localité est désignée par le nom d'un saint, constitue, pour le moins, une très forte présomption qu'elle ait ce saint-là pour Patron principal. Aussi v. g. S. Georges a-t-il été authentiquement reconnu par la S. C. des Rites comme le Patron liturgique d'une commune de son nom, au diocèse d'Angoulême, et cela : « attenta præsertim [10], denominatione oppidi a sancto Georgio, *quod grave argumentum suppeditat patronatus.* » (S R. C., 18 mai 1883, n. 3573, ad 1). — « Ces derniers mots, écrivait M. Planchard [1], semblent indiquer une règle générale qu'il faut noter soigneusement. Est-ce à dire que toute localité qui ne porte le nom d'aucun saint, soit censée par là-même n'avoir pas de Patron spécial ? Non, sans aucun doute ; un patronage peut être établi autrement, et les faits sont là pour le prouver. Mais on comprend très bien aussi le principe allégué par la S. C. : *Denominatio loci ab aliquo sancto grave argumentum suppeditat patronatus hujusce sancti.* Si une localité a pris le nom d'un saint, cela prouve un culte, une dévotion spéciale pour ce saint entre tous les autres, et il est très raisonnable de penser que cette localité a entendu se mettre, par cet acte, sous sa protection et son patronage »

Vu le principe ci-dessus énoncé, le cas du patronage du « saint ermite » sur le territoire de l'une des trois communes confiées au zèle pastoral de notre consultant, paraît devoir être jugé favorablement par la S. C des Rites. C'est à elle seule, en effet, qu'il appartient de statuer, lorsqu'il n'y a pas de documents historiques attestant d'une manière certaine et explicite le patronage immémorial d'un saint sur une localité. (Cf. S. R. C., 12 févr. 1884, *Cameracen.*, ad 6 [2]). Elle seule aussi peut approuver, — pour quelque partie que ce soit, — l'office propre d'un saint [3].

Q. — J'ai un vicaire frais émoulu du séminaire et animé d'un grand zèle pour tout réformer. Si je ne m'efforçais sans cesse de mettre un frein à son ardeur juvénile et parfois intempestive, il aurait vite fait de bouleverser les

[5] Cf. Guyet, *Heortologia*, l. I, c. VII, qu. X ; — Cavalieri, *loc. cit.*, n. 4 ; — Da Carpi, *Kalendarium perpetuum*, c. II, n. 22 ; — de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. III, n. 120 ; etc.

[6] Ce même décret impose trois conditions essentielles pour les futures élections des Patrons de lieu, savoir : 1° que l'on ne choisisse pour cela que des serviteurs de Dieu dûment honorés comme saints dans l'Eglise universelle ; — 2° que, suivant l'extension du patronage, l'élection soit faite par le conseil général de la province ou de la commune, spécialement mandaté à cet effet par le peuple, puis que l'évêque et le clergé donnent leur consentement à cette élection ; — 3° qu'enfin celle-ci soit soumise à l'examen et à l'approbation de la S. C. des Rites.

Il est évident que, dans certaines circonstances, le Saint-Siège pourrait, s'il le jugeait opportun, autoriser des dérogations à ces conditions

[7] *De Breviarii Romani liturgia*, n. 376, 3. — Nous avons traduit du latin le passage que nous citons.

[8] Cf. Da Carpi, *loc. cit.* ; — de Herdt, *loc. cit.* ; — Coppin-Stimart, *S. Liturgiæ Compendium*, n. 124.

[9] Ajoutons que la fâcheuse habitude, — trop répandue autrefois en France, — d'employer l'expression « Patron d'église » pour désigner le Titulaire de l'église, a souvent fait confondre celui-ci avec le Patron du lieu. (Cf. Van der Stappen, *De officio divino*, 2e édit., p. 386, q. 222, nota ; — Piacenza, *De officio divino*, p. 243-245).

[10] L'évêque d'Angoulême avait mentionné en outre, dans sa supplique, qu'au témoignage des plus vieux habitants de la commune, la fête de S. Georges y était chômée avant le Concordat.

[1] *Nouvelle Revue théologique*, 1886, p. 242.

[2] Ce décret n'a pas été inséré dans la Collection authentique de la S. C. des Rites. On en trouvera le texte dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1884, p. 375-376.

[3] Cf. Callewaert, *De S. Liturgia universim*, 2e édit., p. 111, n. 130, 1°.

uns après les autres, sous de fallacieux prétextes, les usages cérémoniels suivis jusqu'à présent dans mon église paroissiale.

Ainsi, v. g., s'autorisant de ce dont, paraît-il, il a été témoin quelque part au cours d'une récente excursion, il prétend aujourd'hui qu'aux vêpres chantées des dimanches et des fêtes :

1° C'est à tort que, chez nous, il y a un pupitre préparé devant le siège de l'officiant en chape : ce dernier, dit-il, devant, toutes les fois qu'il en est besoin, tenir lui-même son antiphonaire ;

2° Nonobstant ce qui se passe ici, c'est devant le milieu du maître-autel, au bas des degrés de celui-ci, et non point auprès de son propre siège, que le même officiant doit se tenir, — debout ou à genoux, suivant les jours et les temps, — durant le chant de l'antienne finale à la Ste Vierge.

Or, cela va à l'encontre, non seulement de coutumes que j'ai trouvées établies dans mon église, mais aussi de ce que j'ai toujours vu pratiquer ailleurs, notamment dans la chapelle de notre grand séminaire, au temps, — déjà lointain, hélas ! — de mes études cléricales. Si, dans l'occurrence, nous sommes dans l'erreur, je ne demande certes pas mieux que d'y porter remède ; mais je ne veux introduire ici de changement qu'à coup sûr. Je serais donc reconnaissant à l'*Ami* de m'éclairer sur les deux points en question.

R. — Avant de se lancer à corps perdu dans des réformes liturgiques plus ou moins opportunes, le jeune vicaire mis en cause et plus d'un de ses confrères agiraient sagement en commençant par se bien pénétrer de la règle d'or qui, — précisément au sujet des cérémonies, soit de la sainte messe, soit des autres divins offices, — a été formulée par le pape Benoît XIII au concile provincial de Rome de 1725 (tit. XV, c. I), mais qui, de nos jours surtout, semble méconnue d'un trop grand nombre d'ecclésiastiques : « Non quod fit, sed *quod fieri debet*, [est] attendendum. »

En attendant, nous allons bien volontiers donner à notre consultant les renseignements qu'il nous demande.

Ad I. — On sait que les prescriptions contenues dans le Cérémonial des évêques sont véritablement obligatoires, non seulement pour les églises cathédrales, mais encore pour toutes les autres églises, — quelles qu'elles soient, — dans la mesure où lesdites prescriptions sont applicables à ces dernières (Cf. S. R. C., 19 avril 1681, n. 1666).

Or, le Cérémonial des évêques (l. II, c. III, n. 4) a réglé dans le détail la manière dont, selon les circonstances et les habitudes locales, il faut disposer le siège du célébrant pour les vêpres solennelles ordinaires [1], quand elles sont chantées en l'absence de l'évêque diocésain. Si le célébrant en chape doit occuper la première stalle du chœur [2], on met sur celle-ci un coussin, puis, sur l'agenouilloir ou appui qui se trouve au-devant, un tapis ou voile, un autre coussin et un livre de chœur [3] *(ibid.)*. Si le célébrant devait siéger à la banquette [4], cette dernière serait garnie comme pour la messe solennelle, et, de plus, il y aurait au-devant un pupitre mobile de hauteur convenable [5], couvert d'un tapis ou d'un voile [6] et portant un livre de chœur *(ibid.)*.

Qu'eu égard à l'emploi d'un agenouilloir ou d'un pupitre paré devant le siège du célébrant, ce qui a été ainsi réglé par le Cérémonial des évêques ait un caractère *préceptif*, on n'en saurait douter après la décision que voici, émanant de la S. C. des Rites : « Canonicus solemniter celebrans vesperas et laudes [7] debetne habere coram se scamnum vel lectorile ornatum tapete cum libro in quo intonat antiphonas, hymnum et capitulum ? — Resp. Affirmative ; et servetur Cæremoniale. » (S. R. C., 22 mars 1862, n. 3110, ad 19).

Faut-il ajouter qu'il est expressément enjoint au célébrant d'avoir les mains jointes à certains moments des vêpres solennelles, v. g. pour chanter le capitule et l'oraison ou les oraisons ? (Cf. Cérém. des év., l. II, c. III, n. 9 et 14). Il ne saurait donc alors, — quoi qu'en dise le vicaire de notre consultant, — avoir dans les mains un livre de chœur [8].

Ad II. — C'est dans le Cérémonial des évêques qu'il faut aller chercher les règles liturgiques concernant la célébration des vêpres solennelles ordinaires.

Voici ce qu'on y lit (l. II, c. III, n. 15) à propos de l'antienne finale à la Ste Vierge : « Si vero non sequatur completorium, expletis a celebrante orationibus cum suis conclusionibus, ac eodem loci, dicto remissiori voce *Fidelium animæ etc.* et secreto *Pater noster*, et in fine mediocri voce *Dominus det nobis suam pacem*, incipit antiphonam B. Mariæ, stans ibidem, seu genuflexus..., pro ratione temporis, quam postea submissa voce prosequitur... »

D'après cela, c'est donc à la place même où le célébrant a chanté l'oraison des vêpres, et, s'il y avait lieu, celles des mémoires, qu'il doit rester, — debout ou à genoux, selon les cas, — pour l'antienne finale à la Ste Vierge et pour ce qui suit. Tel est aussi l'enseignement des meilleurs liturgistes [9].

D'ailleurs, ainsi que le fait justement observer le P. Hægy [10], aucune raison liturgique ne demande que le célébrant aille se placer devant l'autel pour le chant ou la récitation de l'antienne finale à la Ste Vierge [11].

---

[1] Par vêpres *solennelles*, au sens propre du mot, il faut entendre les vêpres chantées que préside un célébrant *en chape*, et dans lesquelles, — à moins qu'il ne s'agisse de celles des morts, — interviennent à certains moments deux acolytes céroféraires et a lieu l'encensement.

[2] Dans les églises cathédrales, collégiales ou conventuelles, cette première stalle est, chaque semaine, celle du côté où se trouve la *tabella chori*.

[3] A défaut d'agenouilloir ou appui fixe, on placerait un pupitre mobile.

[4] C'est là qu'aux vêpres d'un chapitre devrait siéger le célébrant, si lui-même n'était pas chanoine. (Cf. S. R. C., 24 mai 1650, n. 1118).

[5] Il y aurait avantage à se servir d'un pupitre à hauteur changeable.

[6] D'après les auteurs, ce voile doit être de la couleur de l'office chanté.

[7] Cf. Cérémonial des évêques, l. II, c. VI, n. 5.

[8] Pour les vêpres solennelles auxquelles l'évêque diocésain assiste en *cappa* au trône, il n'y a pas de pupitre devant le célébrant : c'est un clerc qui, devant ce dernier, soutient le livre aux moments voulus. (Cf. Cérém. des év., l. II, c. II, n. 10).

[9] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit., p. 261 ; — Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 176, n. 655 ; — Da Carpi, *Cæremoniale juxta ritum Romanum*, 5e édit., p. 23, n. 41 ; — Martinucci, *Manuale sacr. cæremoniarum*, 2e édit., l. I, p. 241, n. 76 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ*, 4e édit., p. 390, n. 255, 8° ; — Hægy, *Manuel de liturgie*, 14e édit., t. I, p. 528, note 1 ; — Schober, *Cæremoniale missarum solemnium... aliarumque functionum*, 2e édit., p. 349, n. 13.

[10] *Loc. cit.*

[11] Il en faut dire autant pour certaines strophes d'hymne durant lesquelles on doit s'agenouiller : c'est également à sa place que le célébrant se met alors à genoux.

Q. — 1° Un prêtre réputé comme liturgiste a affirmé que de tous les saints nommés au *Martyrologium Romanum* on peut dire la messe à n'importe quel jour de l'année liturgique. On lui a fait remarquer qu'on peut dire les messes de ces saints uniquement les jours libres, c'est-à-dire où l'office est simple et semi-double. Là-dessus il a ri de l'ignorance liturgique de son collègue. *Quid de casu ?*

2° Est-il vrai que l'on peut dire ou chanter des messes *pour les défunts* tous les jours de l'année liturgique où l'on ne récite pas un office de rite double-majeur, de 1re ou de 2e classe ?

R. — Ad I. La réponse à cette question présente deux aspects.

1° *Le jour* où un mystère, un saint ou un bienheureux est mentionné au Martyrologe ou au catalogue particulier d'une église, on peut en célébrer la messe privée sous le rit *festival*, c'est-à-dire avec *Gloria*, pourvu que l'office récité ne soit pas d'un double, d'un dimanche quelconque, même anticipé ou reporté *etiam quoad solam missam*, d'une octave privilégiée, d'une férie de Carême ou de Quatre-Temps, du lundi des Rogations ou d'une vigile quelconque. (Nouvelles rubriques, tit. IV, n° 5).

2° *Le reste de l'année*, aux jours non empêchés par les rubriques, on peut célébrer une messe votive de tous les saints *canonisés* inscrits au Martyrologe Romain (Rubr. spéciale des messes votives). Sauf indult, il n'est pas permis de dire la messe votive d'un bienheureux, quand même on serait autorisé à en célébrer la fête.

En conséquence, il est exagéré de prétendre que les messes des saints dont il s'agit sont permises « à n'importe quel jour de l'année. » Par contre, affirmer qu'elles le sont seulement aux jours où l'office est simple ou semi-double est trop restrictif. La faculté de les célébrer varie en effet suivant qu'il s'agit de messes votives privées (basses ou chantées) ou privilégiées. Nous ne pouvons, sur ce point, que renvoyer notre consultant à un manuel de liturgie quelconque, au chapitre des messes votives, p. ex. Hægy-Stercky, *Manuel de Liturgie*, t. I, p. 404-439, la place nous manquant pour reproduire *in extenso* toute cette législation, ce qui serait d'ailleurs parfaitement inutile.

Ad II. C'est une remarque analogue qu'il nous faut formuler à propos de la seconde question. Il n'est besoin, pour y répondre, que de se reporter aux Nouvelles rubriques du Missel, tit. III, *De Missis defunctorum*, commentées par tous les manuels de liturgie.

Nous rappellerons seulement, à propos du privilège accordé à certains sanctuaires de célébrer des messes basses de *Requiem* deux ou trois fois la semaine aux doubles majeurs et mineurs, qu'il ne s'étend pas aux féries de Carême, des Quatre-Temps, au lundi des Rogations, aux vigiles et aux jours où doit être anticipée ou reportée la messe du dimanche (S. R. C., n° 4301, III).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Orientalia christiana periodica. — *Commentarii de re orientali ætatis christianæ sacra et profana*, editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. — Rome, Piazza Santa Maria Maggiore, 7.

Les *Orientalia christiana* continuent, avec une régularité parfaite (4 fascicules annuels en 2 vol., formant un total d'environ 7 à 800 pages), leurs communications, intéressantes au premier chef pour tous ceux qui veulent se tenir au courant du mouvement des idées religieuses dans le proche Orient. La cherté des matières premières et de la main-d'œuvre a eu sa répercussion, bien minime en réalité, sur le prix de l'abonnement : 60 lires au lieu de 50.

Les études publiées dans les *Orientalia* sont indifféremment en latin, en allemand, en anglais, en français, en italien. Ce qui laisse supposer que les recueils s'adressent à des savants ou tout au moins à des lecteurs déjà dotés d'une haute culture scientifique.

De toute évidence, le théologien trouve ici des documents précieux pour le dogme et pour l'histoire du dogme, et le liturgiste pourra s'y documenter sur les rites de l'Orient.

Ainsi, en 1937, G. Graf a publié deux études sur deux florilèges dogmatiques coptes *(Zwei dogmatische Florilegien der Kopten)* : « Le livre de la perle précieuse », et « La profession de Foi des Pères » (p. 49-77, 345-402). — Le P. Hofmann, S. J., bien connu pour ses travaux antérieurs sur le concile de Florence, expose, d'après les Actes manuscrits, ce que fut le concile de Ferrare, 8 janv. 1438-9 janv. 1439 *(Die Konzilsarbeit in Ferrara*, p. 110-140, 403-455). — Un très court article du P. de Jerphanion, S. J., « sur une question de méthode à propos de la datation des peintures cappadociennes », est pour l'*Ami* une occasion de rappeler à ses lecteurs les travaux de ce savant qui honore la France, l'Eglise et l'Ordre religieux auquel il appartient. Ces travaux concernent surtout l'art chrétien en Orient. Déjà, en 1926, le P. de J. publiait, dans les *Orientalia*, une étude sur « Le calice d'Antioche » (in-8 de 175 p., 50 figures, 24 planches), livre auquel M. Louis Bréhier dans le *Journal des Savants* reconnaissait « une immense valeur... par l'ensemble imposant de monuments d'art chrétien qu'il a passés en revue et qui lui ont fourni l'occasion de déterminer les dates où apparaissent dans les compositions certains attributs, certaines pièces de mobilier, certains thèmes iconographiques. » Dans les *Mélanges de l'Université St-Joseph de Beyrouth*, le même auteur, en 1928, publiait ses *Mélanges d'archéologie anatolienne*, sur les monuments préhelléniques, gréco-romains, byzantins et musulmans de Pont, de Cappadoce et Galicie (in-8 de 332 p., illustré de 60 figures et un album de 120 planches en phototypie et photolithographie). Un troisième ouvrage a été inauguré en 1930, *La voix des monuments, notes et études d'archéologie chrétienne* (in-8 de 332 p., 60 figures et 64 planches hors texte en héliotypie, reproduisant 90 monuments en partie inédits ou peu connus), dont M. Salomon Reinach a fait le plus grand éloge. Cet ouvrage a une suite en cours de publication : *La voix des monuments, études d'archéologie* (nouvelle série), qui se compose d'études d'étendue inégale, pour la plupart déjà publiées en diverses revues, mais soigneusement révisées et mises à jour, et enrichies d'une abondante illustration.

M. K. S. Draganovic étudie (p. 181-232) les raisons du passage en masse à l'orthodoxie de la part de catholiques dans les pays de langue croate au temps de la domination turque *(Massenübertritte von Katholiken zur*